



Nouvelle chevalerie, nouvelle religiosité.

Pierre Darnis

► To cite this version:

Pierre Darnis. Nouvelle chevalerie, nouvelle religiosité. : Quelques remarques sur l'amour et la religion catholique dans les "Nouvelles exemplaires" (I). 2008. halshs-00187214

HAL Id: halshs-00187214

<https://shs.hal.science/halshs-00187214>

Submitted on 13 Nov 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Nouvelle chevalerie, nouvelle religiosité.
Quelques remarques sur l'amour et la religion catholique
dans les *Nouvelles exemplaires* (I)

Ce qui nous intéresse, c'est que, dès les stades archaïques de culture, l'initiation joue un rôle capital dans la formation religieuse de l'homme.

Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*

RÉSUMÉ

Dans cet article, nous insistons sur les signes de religiosité de plusieurs *Nouvelles exemplaires*. Il apparaît d'abord que le parcours initiatique mené par certains protagonistes (Ricardo, Ricaredo et Isabela) les conduit jusqu'au niveau suprême du rite de passage, celui de la sacralité. Loin de signifier un abandon du domaine profane pour la seule sphère sacrée, cette trajectoire renvoie en fait au parcours général des protagonistes, d'ordre sentimental : la rencontre du religieux est rendue nécessaire par la démarche matrimoniale des personnages. La troisième partie de l'étude s'attache enfin à montrer que le parcours initiatique proposé par les nouvelles ne limite pas son champ d'action aux protagonistes de la fiction : le véritable sujet de l'initiation, c'est le lecteur lui-même.

Parmi les plus célèbres protagonistes d'œuvres récréatives, deux héros pourtant extrêmement dissemblables se rejoignent autour d'une même erreur sentimentale et religieuse : Calisto et Amadís accordent une priorité plus grande à leur aimée qu'à Dieu lui-même, situant parfois leur amour à la limite du paganisme¹. À l'opposé, l'histoire cervantine de Zoraida (*DQ I*, 39-41, p. 450-492) peut sembler présenter le processus inverse en laissant entendre que l'amour de la Belle pour Ruy Pérez n'est qu'une stratégie pour se rapprocher de la Vierge Marie².

Avec les *Nouvelles exemplaires*³, Cervantès trouve, nous semble-t-il, un équilibre entre ces deux pôles ; dans le recueil, la sacralité n'est, ni oubliée, ni mise au premier plan. La religion irrigue évidemment le parcours des personnages ; l'itinéraire de plusieurs d'entre eux trouve d'ailleurs sa grandeur dans le respect de plusieurs valeurs christiques. Mais un deuxième parcours émerge aussi, propre au lecteur. La religion, en effet, se love au creux des textes pour leur imprimer sa marque au cours de la promenade lectorale, avec cette subtilité toute cervantine qui impose au paradigme religieux une certaine discrétion, lui permettant de se maintenir à plusieurs reprises dans le domaine secret de l'implicite.

¹ Voir les premières lignes de dialogue de la *Comedia de Calisto y Melibea* (F. de Rojas, *La Celestina*, Barcelone, Crítica, 2000, p. 27) et *Don Quichotte* (M. de Cervantes, *Don Quijote*, Barcelone, Instituto Cervantes-Crítica, 1998 : "una cosa, entre otras muchas, me parece muy mal de los caballeros andantes, y es que, cuando se ven en ocasión de acometer una grande y peligrosa aventura, en que se vee manifesto peligro de perder la vida, nunca en aquel instante de acometella se acuerdan de encomendarse a Dios, como cada cristiano está obligado a hacer en peligros semejantes; antes, se encomiendan a sus damas, con tanta gana y devoción como si ellas fueran su Dios: cosa que me parece que huele algo a gentilidad" -13, p. 138-). Également : G. Rodríguez de Montalvo, *Amadís de Gaula*, Madrid, Cátedra, 2001 (p. 673, 787, 977) et *l'Amadís de Grecia* (F. de Silva, *Amadís de Grecia*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2004, p. XXV).

² A. Forcione, *Cervantes and the humanist vision. A Study of Four Exemplary Novels*, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 347-351.

³ Nous revoyons à l'édition de J. García López : M. de Cervantes, *Novelas ejemplares*, Barcelone, Crítica, 2001.

1. Initiations chrétiennes : Le surpassement chrétien des personnages

L'analyse de plusieurs *Ejemplares* a montré qu'elles développent des initiations au sens plein du terme⁴, ce qui n'est pas sans conséquences sur le plan religieux. D'un point de vue anthropologique, l'initiation n'est pas "un simple rite de passage d'une classe d'âge à une autre"⁵; elle comporte généralement "une triple révélation : celle du sacré, celle de la mort et celle de la sexualité"⁶. L'imaginaire baroque des auteurs ne pouvait donc manquer de favoriser, dans l'itinéraire initiatique des personnages de fictions, un certain détour par la religiosité⁷.

Dans le recueil cervantin, ce sont plus particulièrement les nouvelles de *El amante liberal* et de *La española inglesa* qui décrivent une initiation complète, incluant la composante sacrée du rite⁸.

Les deux récits présentent une structure diégétique intéressante. L'initiation de Ricardo et Isabela ne s'accomplit pas dans leur pays d'origine mais dans un espace étranger, saillant parce que sa confession religieuse diffère par rapport à celle de l'auteur espagnol et de son public national. Pour autant, l'espace hérétique place les protagonistes non dans un désert spirituel, mais côte à côte avec des personnages appartenant à la même religion qu'eux. Dans la dynamique lectorale, la foi catholique de Mahamut (*AL*) et de la famille de Ricaredo (*EL*) constitue une information saillante. En comparaison, la catholicité de Ricardo et d'Isabela était latente; elle n'avait nullement été explicitée avant le début de leur voyage initiatique. La structure narrative s'organise, donc, autour de deux stratégies de mise en relief de la foi catholique. Le milieu religieusement hostile des îles chypriote et anglaise renvoie les héros à leur spécificité confessionnelle. Quant à leur entourage, il affiche clairement son engagement catholique⁹, obligeant ainsi le lecteur espagnol à considérer sa propre religion comme un élément central du récit, comme une valeur essentielle :

[*AL*] no ignoras el deseo encendido que tengo de no morir en este estado que parece que profeso, pues, cuando más no pueda, tengo de confesar y publicar a voces la fe de Jesucristo, de quien me apartó mi poca edad y menos entendimiento, puesto que sé que tal confesión me ha de costar la vida; que, a trueco de no perder la del alma, daré por bien empleado perder la del cuerpo (p. 111).

[*EL*] Tenía Clotaldo un hijo llamado Ricaredo, de edad de doce años, enseñado de sus padres a amar y temer a Dios y a estar muy entero en las verdades de la fe católica (p. 218).

⁴ P. Darnis, *Lecture et initiation dans le récit bref cervantin*, Toulouse, Thèse de doctorat, 2006.

⁵ M. Eliade, *Mythes, rêves et mystère*, Paris, Gallimard, 1957, p. 240.

⁶ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 159-160.

⁷ A. Vilanova, *Erasmus y Cervantes*, Barcelone, Lumen, 1989, p. 382-402 ("Así como el caballero andante es el ideal heroico del mundo medieval, y el cortesano el arquetipo ejemplar del Renacimiento, el peregrino es el paradigma del hombre del barroco y el ideal del caballero cristiano").

⁸ La novela de la fuerza de la sangre présente, aussi, un parcours religieux mélioratif, mais dans une moindre mesure que *AL* et *EL*. L'axiologie catholique se manifeste essentiellement dans le dialogue qui confronte Leocadia à ses parents. La jeune fille souhaite utiliser le crucifix pour tendre un piège à son séducteur. À l'opposé, ses parents recadrent l'exemplarité du discours romanesque : "antes quedaremos confusos que informados; puesto que podemos usar del mismo artificio que sospechamos, dándola al religioso por tercera persona. Lo que has de hacer, hija, es guardarla y encomendarte a ella; que, pues ella fue testigo de tu desgracia, permitirá que haya juez que vuelva por tu justicia" (p. 311). Commentant ce passage, A. Forcione remarque le rôle joué par les parents dans la compréhension lectorale de l'erreur de la protagoniste : "the frustration of her plan to use the crucifix in order to discover the identity of her assailant and demand retribution leads to the enunciation of one of the most traditional theme of miracle literature, the limitations of human reason and the necessity of passively relying on the mercy of God" (*Cervantes and the humanist vision. op. cit.*, p. 360).

⁹ *EL*, p. 218 : "Quiso la buena suerte que todos los de la casa de Clotaldo eran católicos secretos, aunque en lo público mostraban seguir la opinión de su reina."

C'est sur cette toile de fond axiologiquement marquée que l'initiation religieuse des personnages peut advenir. Lorsque Ricardo revoit Leonisa, la lecture initiatico-religieuse est incontournable :

vi entrar a la hermosísima Leonisa por la tienda del bajá, no solamente escureciendo los rayos del sol si la tocan, sino a todo el cielo con sus estrellas.

-Paso, no más -dijo Mahamut-; detente, amigo Ricardo, que a cada paso temo que has de pasar tanto la raya en las alabanzas de tu bella Leonisa que, dejando de parecer cristiano, parezcas gentil (*AL*, p. 137).

Aussi amicale soit-elle, la remarque de Mahamut n'est pas sans fondement : l'amour de Ricardo est semblable à celui des amants littéraires apparus autour de l'année 1500, comme Calisto ou Amadís. L'expérience exemplaire sert de tremplin pour rappeler à l'individu amoureux que l'aimée ne peut être parfaite puisque cette qualité est privative de Dieu et ne saurait s'appliquer aux filles d'Ève. En insistant sur l'oubli que commet l'amoureux, Mahamut n'agit pas différemment des narrateurs hagiographiques qui amènent leur lecteur à une vision du monde plus consciente de la présence divine dans l'environnement et les événements sublunaires : il rappelle implicitement la prépondérance de Dieu¹⁰ au moment où celle-ci semble occultée au profit d'une idolâtrie jugée inconvenable¹¹.

Dans *La española inglesa*, l'épisode de l'épreuve fondamentale, qui est issue du conte merveilleux¹² et qui permet aux protagonistes non plus de se dépasser mais de se surpasser, conduit Ricaredo et Isabela à accomplir un héroïsme final de type religieux.

En fait le caractère admirable des héros était déjà perceptible à l'ouverture de la fiction. Couverte par le secret, la catholicité de la famille anglaise jouissait auprès du lecteur de la fascination propre à toute société fermée. Ainsi distingués de leur environnement, Ricaredo et sa famille avaient acquis aux yeux du lecteur un degré d'excellence.

L'intérêt de l'épreuve fondamentale est lié alors à la dimension individuelle du rite initiatique¹³. Dans la troisième phase narrative de la nouvelle, qui voit la séparation des amants pour deux ans, la lecture de l'héroïsme ne dépend plus de la distinction famille catholique/ pays anglican mais, précisément, d'un niveau supérieur de différenciation initiatique où la distinction joue pour le personnage, individuellement. Le fils de Clotaldo part pour Rome "a asegurar su conciencia" (*EI*, p. 249), pendant ce temps, Isabela rejoint Séville, décidée à attendre deux ans le retour de

¹⁰ Voir également la réflexion de Preciosa à Andrés (*GT*) : "Calle, señorito -respondió Preciosa-, y encomiéndese a Dios, que todo se hará bien" (p. 63).

¹¹ L. Hebreo, *Diálogos de amor*, Barcelone, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1993, p. 635-636.

¹² Dans les contes-types 300 à 749, Vladimir Propp repère une architecture récurrente qui impose au personnage principal une action en deux phases : dans un premier temps, le protagoniste doit exécuter un combat et, dans un second, une "tâche difficile". E. Meletinski développera ensuite l'intuition proppienne : "Une double opposition, entre épreuve préliminaire et fondamentale, est spécifique du conte merveilleux de type classique ; cette opposition s'exprime premièrement d'après le résultat (dans le premier cas il n'y a qu'un objet magique indispensable au passage de l'épreuve fondamentale) ; dans le second cas, il y a atteinte du but principal (conduite correcte – exploit héroïque)" (V. Propp, *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, 1970, p. 242). Ainsi, dans le conte, un mode exemplaire se dégage du fait que le protagoniste ne se contente pas de se dépasser lors d'une épreuve préliminaire ou qualifiante (A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, PUF, 1986, p. 206) et qu'il finit par se surpasser dans la seconde partie du récit en accomplissant l'épreuve fondamentale ou glorifiante (*ibid.*).

¹³ Mircea Eliade invitait à distinguer trois types d'initiation. "La première comprend les rituels collectifs par lesquels s'effectue le passage de l'enfance, ou de l'adolescence, à l'âge adulte [...]. Les autres initiations se distinguent de celles de puberté en ce qu'elles ne sont pas obligatoires pour tous les membres de la communauté et que la plupart se pratiquent individuellement ou pour des groupes assez restreints [...]. Enfin on distingue une troisième catégorie d'initiation : celle qui caractérise la vocation mystique [...]. L'une des notes spécifiques de cette troisième catégorie consiste dans l'importance assumée par l'expérience personnelle. En gros, on pourrait dire que ceux qui se soumettent aux épreuves propres à cette troisième catégorie d'initiation, sont destinés -qu'ils le veuillent ou non- à participer à une expérience religieuse plus intense que celle accessible au reste de la communauté" (*Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques*, Paris, Gallimard, 1959, p. 24-25).

Ricardo, avec qui elle est secrètement mariée. La grandeur des héros répond en premier lieu à la “retraite dans la solitude” et à l’ascèse qui caractérisent l’initiation de troisième degré¹⁴.

Par son caractère religieux, l’héroïsme de nos protagonistes correspond au degré ultime de l’initiation. La dernière épreuve des personnages suppose, pour eux, un rapprochement avec une sacralité plus intense qu’elle ne l’était auparavant. La période de marge qu’ils connaissent se divise en deux étapes, la première n’étant que l’introduction à la seconde. Ricaredo va à Rome et prend contact avec le Pape ; Isabela s’installe à proximité du couvent de Santa Paula, où sa nièce vit retirée. Dans un second temps, le caractère convenu et peut-être superficiel de l’expérience religieuse est sublimé par une seconde expérience, proprement initiatique et religieuse. Avant d’arriver en Espagne, Ricaredo subit de façon imprévue une période de captivité sans son page. À la différence de la captivité de Ricardo (ou de Ruy Pérez –*DQ I*, 39-41–), celle de Ricaredo focalise l’attention lectorale sur l’activité des frères de la Trinité :

Trujéronnos a Argel, donde hallé que estaban rescatando los padres de la Santísima Trinidad. Hablélos, díjeles quién era, y, movidos de caridad, aunque yo era extranjero, me rescataron en esta forma: que dieron por mí trecientos ducados, los ciento luego y los docientos cuando volviese el bajel de la limosna a rescatar al padre de la redención, que se quedaba en Argel empeñado en cuatro mil ducados, que había gastado más de los que traía. Porque a toda esta misericordia y liberalidad se estiende la caridad destos padres, que dan su libertad por la ajena, y se quedan cautivos por rescatar los cautivos. Por añadidura del bien de mi libertad, hallé la caja perdida con los recaudos y la cédula. Mostréla al bendito padre que me había rescatado, y ofrecíle quinientos ducados más de los de mi rescate para ayuda de su empeño. Casi un año se tardó en volver la nave de la limosna; y lo que en este año me pasó, a poderlo contar ahora, fuera otra nueva historia (*EI*, p. 261).

Lorsque Ricaredo retrouve Isabela, il témoigne de son apprentissage chrétien par la vertu cardinale de l’humilité qui caractérise son retour et ses habits¹⁵, en évident contraste avec l’orgueil peccamineux qu’il avait manifesté à Londres¹⁶.

De son côté, Isabela ne s’est pas contentée de fréquenter assidûment le monastère de sa nièce (p. 253) ; la lettre de Catalina, la mère de Ricaredo, lui ayant annoncé la mort de son mari, elle décide d’appartenir complètement à la communauté du couvent de Santa Paula.

À la recherche d’un catholicisme profond à Rome ou à Séville, les protagonistes de *La española inglesa* épousent une quête d’absolu qui va les dépasser (connaissance de la *caritas* extrême des frères de la Trinité, entrée dans un monastère) et qui, de ce fait, caractérise leur héroïsme spécifique. Cervantès montre que le “buen natural” d’Isabela (p. 219), ainsi que l’amour spirituel de Ricaredo, étaient insuffisants pour permettre d’accéder complètement à la félicité. Il construit dans la nouvelle une tension perpétuelle vers l’idéal, propre à assurer une lecture complètement initiatique, dans laquelle Ricaredo et Isabela auront manifesté, au sein même d’une perspective laïque, la voie de l’excellence religieuse.

¹⁴ *Ibid.*, p. 144-145.

¹⁵ *EI*, p. 256-257 : “Unos bendecían a sus padres, otros al cielo, que de tanta hermosura la había dotado; unos se empinaban por verla; otros, habiéndola visto una vez, corrían adelante por verla otra; y el que más solícito se mostró en esto, y tanto que muchos echaron de ver en ello, fue un hombre vestido en hábito de los que vienen rescatados de cautivos, con una insignia de la Trinidad en el pecho, en señal que han sido rescatados por la limosna de sus redemptores [... Ricaredo], con lágrimas en los ojos, hincando las rodillas delante de Isabela, le suplicó que no impidiese la estrañeza del traje en que estaba su buen conocimiento, ni estorbase su baja fortuna que ella no correspondiese a la palabra que entre los dos se habían dado.”

¹⁶ *Ibid.*, p. 235-236 : “[...] armado de todas armas, ricas y resplandecientes, el valeroso Ricaredo, que a pie, sin esperar otro acompañamiento que aquel de un innumerable vulgo que le seguía, se fue a palacio, donde ya la reina, puesta a unos corredores, estaba esperando le trujesen la nueva de los navíos [...]. Era Ricaredo alto de cuerpo, gentilhomme y bien proporcionado. Y, como venía armado de peto, espaldar, gola y brazaletes y escarcelas, con unas armas milanesas de once vistas, grabadas y doradas, parecía en extremo bien a cuantos le miraban; no le cubría la cabeza morrión alguno, sino un sombrero de gran falda, de color leonado con mucha diversidad de plumas terciadas a la valona; la espada, ancha; los tiros, ricos; las calzas, a la esguízara. Con este adorno y con el paso brioso que llevaba, algunos hubo que le compararon a Marte, dios de las batallas”.

Ce double aspect des protagonistes facilite pour le lectorat deux investissements différents mais garants du succès de la nouvelle. Pour les Espagnols de confession non catholique, la trajectoire des deux amants fonctionne comme un *exemplum totum simile* puisqu'elle distingue un cas d'assimilation de la foi catholique chez un personnage dont la religiosité restait ambiguë¹⁷. Pour les autres lecteurs, l'environnement anglais, hostile au développement d'une foi intense, facilite la compréhension des parcours actantiels comme *exempla a maioribus ad minora* : la réalisation d'un catholicisme plus entier apparaît, en effet, plus facile à obtenir pour eux, dans un contexte espagnol non réformiste, que pour des personnages placés en milieu anglican.

2. Initiations amoureuses : la religion de l'amour (*agapé*)

Les rites de passage, explique M. Eliade, "non seulement modifient radicalement la condition ontologique du néophyte, mais lui révèlent en même temps la sainteté de l'existence humaine et du Monde, en lui révélant ce grand mystère, commun à toute les religions : que l'homme, le Cosmos, toutes les formes de la Vie, sont la création des Dieux ou de Êtres surhumains"¹⁸. Les initiations sentimentales des personnages exemplaires correspondent-elles, de même, à des formations religieuses ? Concrètement, les pèlerinages de Ricaredo à Rome et des deux *doncellas* à Santiago referment-ils les nouvelles (*EI*, *DD*) sur une axiologie de type religieux semblable à celle qui informe globalement la lecture du recueil ?

L'interprétation "symbolique" que donne Thomas A. Pabón du récit de *La española inglesa* abonde dans ce sens :

This labyrinth, in a more symbolic way envelops the essence of the role of seventeenth centuryman in Spanish society, and his ultimate goal, salvation. The trial, pilgrimage and purification that Ricaredo and Isabela experience are analogous to the labors that *every man* must perform to cleanse himself of original sin to prove himself worthy of acceptance before God.¹⁹

Cervantès, c'est indéniable, remotive l'aventure romanesque d'un sens religieux. Pourtant, rien ne dit que le parcours amoureux des deux protagonistes "symbolise" celui de *toute personne* ("every man"), ni qu'il s'adresse à *n'importe quel lecteur* (il y a d'ailleurs deux parcours initiatiques, l'un féminin, l'autre masculin). La lecture des deux acteurs de l'initiation se réalise à partir d'un objectif commun, qui guide le lecteur dans sa compréhension de la trame globale : *l'amour (eros)*. Les actes des protagonistes, avant d'avoir le niveau "symbolique"²⁰ dont parle Th. Pabón, sont d'abord lus de façon littérale : Ricaredo veut épouser Isabela et la belle espagnole se réfugie dans la religiosité conventuelle par dépit (elle croit Ricaredo décédé). Lors de l'arrivée de Ricaredo à Séville, Isabela mettra très clairement en évidence l'idéologie globale de la *fabula* :

Las nuevas que de vuestra muerte me escribió mi señora, y vuestra madre, ya que no me quitaron la vida, me hicieron escoger la de la religión, que en este punto quería entrar a vivir en ella. Mas, pues Dios con tan justo impedimento muestra querer otra cosa, ni podemos ni conviene que por mi parte se impida. Venid, señor, a la casa de mis padres, que es vuestra, y allí os entregaré mi posesión por los términos que pide nuestra santa fe católica. (*EI*, p. 60)

Dieu, mais aussi Isabela, étaient profondément attachés à ce mariage. La *novela de la española inglesa* est exemplaire d'un point de vue amoureux et matrimonial. Ce qui est sans doute moins le cas des récits de Manuel de Sosa ou de Persilès. Au début et à la fin des *Travaux de Persilès et*

¹⁷ Voir l'intéressante remarque de J. García López : *EI*, p. 259, note 227 ("Ricaredo se ha convertido oficialmente al catolicismo (*reducción*) y ha conseguido certificación legal del hecho (*los recaudos necesarios*) ; "reducir" era término empleado por la Inquisición para referirse a los que dejaban la herejía").

¹⁸ M. Eliade, *Naissances mystiques*, op. cit., p. 156.

¹⁹ Th. Pabón, "The symbolic signifiacnce of marriage in Cervantes' *La española inglesa*", *Hispanófila*, n° 63, Romances Languages, Chapel Hill, 1978, p. 59-76.

²⁰ Il ne s'agit nullement d'une lecture symbolique (qui sollicite l'imaginaire symbolique), ni d'une interprétation intellectuelle (*intensive*).

Sigismunda, Cervantès fait planer sur les histoires amoureuses des protagonistes masculins le danger sentimental de l'entrée en religion. Les deux aventures utilisent le délai initiatique des deux ans (*PS*, I, 10, p. 78 ; IV, 10, p. 464²¹) mais, contrairement à ce qui se produit dans la nouvelle exemplaire, ces deux années ne constituent pas une maturation sentimentale. Leonora, qui n'avait pas d'autre volonté que celle de ses parents (p. 80), ne ressentait pas de sentiment particulier pour Manuel²² ; Auristela avait suivi Persilès jusqu'à Rome, non par amour²³, mais pour échapper à celui de Magsimino, le frère de Persilès. Lorsque les récits vont se terminer, Leonora est mariée à Dieu et Sigismunda s'y prépare sérieusement.

- Yo, señor mío, soy casada, y en ninguna manera, siendo mi esposo vivo, puedo casarme con otro. Yo no os dejo por ningún hombre de la tierra, sino por uno del cielo, que es Jesucristo, Dios y hombre verdadero: Él es mi esposo; a Él le di la palabra primero que a vos; a Él sin engaño y de toda mi voluntad, y a vos con disimulación y sin firmeza alguna. Yo confieso que para escoger esposo en la tierra ninguno os pudiera igualar, pero, habiéndole de escoger en el cielo, ¿quién como Dios? Si esto os parece traición o descomedido trato, dadme la pena que quisiéredes y el nombre que se os antojare, que no habrá muerte, promesa o amenaza que me aparte del crucificado esposo mío (*PS*, p. 82 -Leonora-)
- Nuestras almas, como tú bien sabes, y como aquí me han enseñado, siempre están en continuo movimiento y no pueden parar sino en Dios, como en su centro. En esta vida los des[e]jos son infinitos, y unos se encadenan de otros, y se eslabonan, y van formando una cadena que tal vez llega al cielo, y tal se sume en el infierno. Si te pareciere, hermano, que este lenguaje no es mío, y que va fuera de la enseñanza que me han podido enseñar mis pocos años y mi remota crianza, advierte que en la tabla rasa de mi alma ha pintado la experiencia y escrito mayores cosas; principalmente ha puesto que en sólo conocer y ver a Dios está la suma gloria, y todos los medios que para este fin se encaminan son los buenos, son los santos, son los agradables, como son los de la caridad, de la honestidad y el de la virginidad [...]. Yo no te quiero dejar por otro; por quien te dejo es por Dios, que te dará a sí mismo, cuya recompensa infinitamente excede a que me dejes por él. (*PS*, p. 465-466 -Sigismunda-)

L'«expérience» dont parle Sigismunda, loin de construire un sentiment amoureux pour Persilès, l'a décidée à trouver l'amant parfait que célèbrent nombre de vies de saintes²⁴. Heureusement pour le héros du roman, celle qui se fait prénommer «Auristela» revient sur sa décision en apprenant l'arrivée de Magsimino («Pasmóse Auristela con las no esperadas nuevas; desaparecieron en un punto, así las esperanzas de guardar su integridad y buen propósito, como de alcanzar por más llano camino la compañía de su querido Periandro», p. 478). Le mariage entre Persilès et Sigismunda se conclut avant tout parce que Magsimino, moribond, enjoint son frère de se marier avec Sigismunda²⁵.

²¹ Nous renvoyons à l'édition d'A. Rey Hazas et de Fl. Sevilla Arroyo : M. de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

²² *PS*, p. 79 : «ella, retirada en la fortaleza de su prudencia y en los retretes de su recato, con honestidad y licencia de sus padres, admitía mis servicios, y daba a entender que, si no los agradecía con otros, por lo menos no los desestimaba».

²³ *PS*, p. 474 : «Sigismunda, muchacha, sola y persuadida, lo que respondió fue que ella no tenía voluntad alguna, ni tenía otra consejera que la aconsejase, sino a su misma honestidad».

²⁴ Sur le portrait du Christ comme parfait époux dans le *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneyra : P. Darnis, «El flos sanctorum de Ribadeneyra desde la lectura y la antropología : los allegados del santo, fuente de ejemplaridad e implicación afectiva (*La lectura del espejo sagrado II*)», *Pratiques hagiographiques dans l'Espagne du Moyen Âge et du Siècle d'Or*, Fr. Cazal, Cl. Chauchadis, C. Herzog (éd.), Toulouse, CNRS/Toulouse-Le Mirail, 2005, p. 160-162.

²⁵ *PS*, p. 481 : «viéndose a punto de muerte, con la mano derecha asió la izquierda de su hermano y se la llegó a los ojos, y con su izquierda le asió de la derecha y se la juntó con la de Sigismunda, y con voz turbada y aliento mortal y cansado dijo: "De vuestra honestidad, verdaderos hijos y hermanos míos, creo que entre vosotros está por saber esto. Aprieta, joh hermano!, estos párpados y ciérrame estos ojos en perpetuo sueño, y con esotra mano aprieta la de Sigismunda, y séllala con el sí que quiero que le des de esposo, y sean testigos de este casamiento la

Au vu du micro-récit de Leonora et du macro-récit d'Auristela, il apparaît que l'axiologie religieuse développée dans la *Novela de la española inglesa*, aussi importante soit-elle, n'entre jamais en concurrence avec celle de l'amour. Isabela est prête à se donner à Dieu, non parce que, comme Leonora, son galant pourrait arriver en retard au rendez-vous pris des deux ans (PS, p. 80), mais parce qu'elle le croit mort. Les *Nouvelles exemplaires*, au lieu de mettre sur un même plan le couvent et le mariage, dessinent entre eux une hiérarchie : la vie monastique n'est qu'une solution à l'impossibilité amoureuse, comme le montrent *La española inglesa*, puis *El celoso extremeño*.

Il reste que, sans parler de vie monastique, les personnages amoureux font, durant leur itinéraire, un détour par des chemins empreints de sacralité. Plus encore, l'initiation amoureuse se nourrit d'une réflexion sur le sacré, notamment dans *El amante liberal*, où Ricardo est sommé de se défaire de l'amour idolâtre qu'il voue à Leonisa.

Pourquoi la religion occuperait-elle une place aussi large dans l'éducation sentimentale de notre auteur ? Certainement parce que cette "éducation sentimentale" est aussi, et surtout, une éducation *matrimoniale*. L'Eglise, constate Agnès Walch, "voulait réduire la contrainte familiale et sociale et dès le XVII^e siècle, elle commençait à mettre l'accent sur l'amour. Mais à la dimension interpersonnelle de la relation conjugale, elle ajoutait, en même temps, une dimension religieuse"²⁶. La forte religiosité des partenaires, tout comme la maturité adulte, est par conséquent rendue nécessaire par la vocation maritale des amants, époux en puissance. La récente étude de l'historienne, qui porte sur le "choix du conjoint idéal dans les manuels catholiques de vie conjugale en France à l'époque moderne", marque, précisément, l'essor d'une préoccupation nouvelle pour la dimension religieuse du mariage. "L'enjeu est de taille puisqu'il s'agit, ni plus ni moins, de la vie éternelle. De ce choix [celui du conjoint], dépend le salut ou la damnation." Vouloir se marier signifie "trouver la personne parfaite qui vous aidera à gagner le Ciel [...]. Il faut donc s'unir à un bon catholique, à quelqu'un dont on est sûr qu'il se comportera selon les préceptes de l'Eglise et la loi de l'Eglise, et avec qui on pourra partager ce même idéal"²⁷.

Il est donc logique que la période de "marge initiatique" inclue, dans le rite amoureux, un perfectionnement prénuptial de type religieux. Plus encore qu'avant le Concile de Trente, la jeune personne entrée dans l'âge de l'amour se doit d'être attentive à "choisir un conjoint vertueux"²⁸. Campuzano (*Novela del casamiento engañoso*), pour ne s'en être pas rendu compte, devra en payer le prix, physiquement et moralement²⁹. Cervantès considère le respect de Dieu comme essentiel à l'art d'aimer : pour les femmes, mais aussi pour les hommes. Dans le recueil novellier, l'éducation sentimentale est indissociable d'une religiosité sincère.

3. L'expérience du sacré : *lecture dévote* et *lecture spirituelle*

Happés par le souci de scientificité et d'abstraction, les sciences du texte ont longtemps oublié de considérer la fiction comme une expérience esthétique et émotionnelle³⁰. Si leurs approches peuvent se révéler pertinentes pour de nombreux textes, les plaidoiries d'A. Quijano et d'autres personnages montrent qu'elles saisissent plus difficilement, à l'instar du chanoine

sangre que estás derramando y los amigos que te rodean. El reino de tus padres te queda; el de Sigismunda heredas; procura tener salud, y góceslos años infinitos.""

²⁶ A. Walch, "Le conjoint idéal dans les manuels catholiques de vie conjugale en France à l'époque moderne", *Le mariage, règles et pratiques*, J.-P. Barbet (éd.), Paris, Odile Jacob, 1998, p. 13.

²⁷ *Ibid.*, p. 7 et 14.

²⁸ *Ibid.*, p. 14.

²⁹ CE, p. 533-534 : "el daño está, señor licenciado, en que ella se podrá deshacer de mis cadenas y yo no de la falsía de su término; y en efeto, mal que me pese, es prenda mía. [...] sin que la busque, la hallo siempre en la imaginación, y, adondequiera que estoy, tengo mi afrenta presente [...]. Mudé posada y mudé el pelo dentro de pocos días, porque comenzaron a pelárseme las cejas y las pestañas, y poco a poco me dejaron los cabellos, y antes de edad me hice calvo, dándome una enfermedad que llaman lupicia, y por otro nombre más claro, la pelarela. Halléme verdaderamente hecho pelón, porque ni tenía barbas que peinar ni dineros que gastar." Sur la structure tragique de l'épisode : P. Darnis, *Lecture et initiation*, op. cit., p. 378-396.

³⁰ Les analyses du comique font exception.

tolédan, la portée humaine et psycho-physiologique des romans de chevalerie et des fictions cervantines.

Lorsque les textes appartiennent au domaine religieux, il est évident que la “sacralité” qu’ils tendent à provoquer chez les lecteurs constitue l’un des grands axes de toute compréhension normale de leur fonctionnement : récupérer la poétique singulière que les auteurs religieux de l’époque entendaient mettre en place dans leurs récits sacrés doit servir à approcher l’“expérience numineuse”, telle que Francisco de Monzón a pu, par exemple, la représenter à propos de la relation aux images (*Norte de Ydiotas*, 1563)³¹.

Par de multiples stratégies, les *Nouvelles exemplaires* stimulent, elles aussi, une expérience du sacré, ce qui ne saurait nous surprendre vue l’étendue de l’ancrage religieux opéré par notre auteur. Pour les contemporains de Cervantès, ces récits n’étaient pas saisis comme ils peuvent l’être, aujourd’hui, par un lecteur insensible aux indices chrétiens. Ils provoquaient ce que M. Eliade désigne comme une “ouverture” aux réalités sacrées³² et qu’un écrivain jésuite comme P. de Ribadeneyra désigne sous le binôme “devoción y espíritu”. Il semble, en effet, qu’à la poétique profane du “deleite y provecho” corresponde, dans le champ religieux, celle de la dévotion et de la spiritualité. Par “dévotion”, l’auteur du *Flos sanctorum* de 1599 entendait une forme de participation fictionnelle, où bonheur de l’absolu et *tremendum* coexistaient dans l’esprit du lecteur et lui donnait l’impression de se rapprocher du Christ et de Dieu. En insufflant une lecture “spirituelle”, P. de Ribadeneyra s’employait d’un autre côté à créer chez son lecteur une habitude herméneutique qui l’obligerait, une fois la lecture terminée, à reconnaître dans le monde sublunaire la présence cryptée du divin³³.

Dans le recueil “exemplaire”, certains motifs religieux agissent comme des symboles qui “ouvrent” la fiction à une *lecture dévote*. On sera attentif à tous les lieux de culte, qui tendent à procurer une invasion du sacré dans le vécu lectoral, tout en se contentant, ici, de détacher du reste des espaces sacrés le groupe des “temples” qui envahissent les fins de récit :

- le couvent de Santa Paula (*EI*, p. 255) ;
- le siège papal (*EI*, p. 259) ;
- le monastère de Nuestra Señora de Guadalupe (*IF*, p. 427-429) ;
- l’abbaye de Monserrat et la ville de Saint-Jacques de Compostelle (*DD*, p. 477) ;
- l’hôpital de la Résurrection à Valladolid (*CP*, p. 617).

Achevant plusieurs de ses nouvelles sur des espaces activant une expérience numineuse, Cervantès ne se contente pas d’insérer la vie des personnages dans une exemplarité de type religieux, il transforme également la trajectoire lectorale de ses contemporains en parcours emprunt de sacralité.

Dans ce parcours, d’ailleurs, la rhétorique de la dévotion n’est pas la seule active ; celle de *la spiritualité* est aussi mobilisée. Et, une fois encore, la fin des récits constitue l’horizon sur lequel vient se greffer la conscience de l’œuvre divine. “Esta novela nos podría enseñar [...] cómo sabe el cielo sacar, de las mayores adversidades nuestras, nuestros mayores provechos” (*EI*, p. 263). La moralité de *La española inglesa* est extensible à l’ensemble des récits exemplaires. Certes, d’un point de vue poétique, la récompense positive ou négative que reçoit chaque protagoniste dépend de

³¹ P. Civil, *Image et dévotion dans l’Espagne du XVII^e siècle : le traité Norte de Ydiotas de Francisco de Monzón* (1563), Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1996, p. 146 : “Un hombre religioso y virtuoso, estando en una iglesia, acaso, puso los ojos en una devota mujer que allí estaba, con grande atención mirando en un libro que tenía en las manos abierto, y vio que, sin hablar palabra ni menear labios, hacía diversos gestos y meneos exteriores que eran cierto indicio de haber diversos pensamientos y afectos en el espíritu, que le causaban aquellos corporales movimientos, que unas veces lloraba, y otras veces se mostraba alegre, unas veces suspiraba, y otras veces levantaba los ojos al cielo, unas veces mostraba temor, y otras se sosegaba con esfuerzo. Y con todo esto estaba tan atenta en su consideración que parecía que ninguna cosa exterior veía ni entedía, sino que estaba en un sosiego espiritual, con una elevación de su espíritu.”

³² M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 174.

³³ P. Darnis, “La lectura del espejo sagrado I : una hermenéutica del *flos sanctorum* de Ribadeneyra”, *Homenaje a Henri Guerreiro - La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana (Biblioteca Áurea Hispánica, n°34), 2005, p. 235-251.

l'utilisation du moule féerique³⁴ ; mais, dans le concret de la lecture, la patine chrétienne qu'exposent les *Ejemplares* tend à masquer aux lecteurs les origines folkloriques des structures employées. La conscience lectorale, qui s'attache prioritairement à la surface discursive, retiendra plutôt le rôle déterminant de l'action divine dans l'itinéraire vécu par les personnages. Au sein de la diégèse cervantine, d'ailleurs, la compréhension de l'activité divine ne se limite pas à une vague impression finale qui voudrait appréhender, rétrospectivement, la logique sous-jacente des histoires qui viennent d'être lues. Il semble que Cervantès s'applique à faire émerger, lors d'une première lecture, l'idée que Dieu agit de façon sourde mais évidente dans plusieurs événements importants des récits. La densité symbolique des événements qui se produisent dans *El amante liberal* évoque à plusieurs reprises une trame sacrée implicite dont le Créateur serait le principal artisan. Leonisa, par exemple, en apprenant la mort (fictive) de Ricardo, fait comprendre aux lecteurs que les futures retrouvailles entre les deux personnages correspondent à une logique divine : "Dios perdona a quien fue causa de su muerte, que fui yo, que yo soy la sin ventura que él lloró por muerta; y sabe Dios si holgara de que él fuera vivo para pagarle con el sentimiento, que viera que tenía de su desgracia el que él mostró de la mía" (*AL*, p. 135). Les modalités du retour des protagonistes en Sicile, à la fin de la nouvelle, permettent de confirmer cette inférence. L'indice "sin amainar velas, y sin tener necesidad de aprovecharse de los remos" (p. 154) est un révélateur de l'action discrète mais non moins efficace de la Providence.

Luisico, le fils des héros de la *Fuerza de la sangre*, est renversé par un cheval. Cette action est miraculeuse à double titre. D'une part, le choc ne tue pas l'enfant (p. 313) et, d'autre part, il provoque une réaction en chaîne organisant les rencontres du garçon avec son grand-père, puis de Leocadia avec sa belle-mère, et finalement de l'héroïne avec son séducteur, Rodolfo. L'histoire avance, par l'intermédiaire du discours de Leocadia, une moralité religieuse³⁵ :

Tú, *Señor*, que fuiste testigo de la fuerza que se me hizo, sé juez de la enmienda que se me debe hacer. De encima de aquel escritorio te llevé con propósito de acordarte siempre mi agravio, no para pedirte venganza dél, que no la pretendo, sino para rogarte me dieses algún consuelo con que llevar en paciencia mi desgracia. Este niño, señora, con quien habéis mostrado el extremo de vuestra caridad, es vuestro verdadero nieto. *Permisión fue del cielo* el haberle atropellado, para que, trayéndole a vuestra casa, hallase yo en ella, como espero que he de hallar, si no el remedio que mejor convenga, y cuando no con mi desventura, a lo menos el medio con que pueda sobrellevarla. (*FS*, p. 316)

La fin de *Las dos doncellas*, aussi paradoxal que cela puisse paraître aujourd'hui, célèbre également une responsabilité divine dans la résolution de l'imbroglio sentimental du début de la nouvelle. Le trio impossible composé par Teodosia, Leocadia et Marco Antonio se défait pour former finalement le couple Teodosia/Marco Antonio. La présence de don Rafael semble "providentielle" étant donné qu'elle rend possible un équilibre grâce à son amour pour Leocadia :

Todo esto digo, apasionada señora, porque toméis el remedio y el medio que la suerte os ofrece en el extremo de vuestra desgracia. Ya veis que Marco Antonio no puede ser vuestro porque *el cielo* le hizo de mi hermana, y *el mismo cielo*, que hoy os ha quitado a Marco Antonio, os quiere hacer recompensa conmigo, que no deseo otro bien en esta vida que entregarme por esposo vuestro. Mirad que el buen suceso está llamando a las puertas del malo que hasta ahora habéis tenido (*DD*, p. 474).

Dans ce type de références religieuses placées au détour d'une phrase, insiste D. Souiller,

le lecteur du temps n'y voit pas, comme nous, une formule lexicalisée ou une facilité pour faire avancer la narration [...]. L'erreur serait de croire que la nouvelle se construit grâce au recours constant aux facilités d'une sorte de *deus ex machina* : là où nous voyons, au mieux, artificialité, au pire, un procédé primitif, le lecteur

³⁴ P. Darnis, *Lecture et initiation*, op. cit., p. 351-357.

³⁵ Voir L. A. Murillo, "Narrative Structures in the *Novelas ejemplares*. An Outline", *Cervantes*, n° 8, Gainesville (fla.), Cervantes Society of América, 1988, p. 244-246.

contemporain voyait la confirmation d'un certain ordre du monde où précisément il n'y a pas de hasard.

Et le critique de conclure : "D'ailleurs, qui oserait accuser Cervantès de manquer d'imagination ?"³⁶.

L'exemple labyrinthique de *Las dos doncellas* est significatif et rappelle l'histoire interpolée de Selvagia dans *Los siete libros de la Diana*. Selvagia aime Alanio, qui préfère Ismenia, laquelle s'est amourachée de Montano, un berger épris de Selvagia³⁷. La différence entre les deux quatuors, cervantin et pastoral, réside dans l'horizon herméneutique qu'ils construisent. Le remède (la "medicina") apporté par J. de Montemayor est celui de la *ciencia* païenne et surnaturelle de Felicia³⁸. Cervantès use du même mot, la *medicina*, pour traduire les transformations des personnages; mais, dans son cas, le concept du remède réfère à la Providence divine, sur l'exemple que pouvait lui fournir la formule narrative et théologique d'Héliodore³⁹.

En raccrochant ses récits à une certaine orthodoxie catholique et en stimulant la spiritualité des lecteurs (ses histoires montrent aussi Dieu à l'œuvre), Cervantès imprime à ses nouvelles une forme supplémentaire d'exemplarité. Il ne faudrait pas croire, d'ailleurs, que le concept de Providence aboutit à diminuer la détermination humaine dans le cours des événements. Pour le chrétien, reconnaître la Providence et "s'y soumettre [...], c'est] une manière de dompter l'infinité de la puissance divine, de lui creuser un lit"⁴⁰. Deux épisodes en témoignent. Lorsque le navigateur Fetala de *El amante liberal*, face à la tempête, "no quiso contrastar contra la fortuna, que tanto le perseguía" (*AL*, p. 124), il indique au lecteur la voie à suivre par opposition à la rébellion et au désespoir dont fait preuve Ricardo au lieu de courber momentanément l'échine devant l'accumulation des malheurs qui s'imposent à lui. La *Novela de la fuerza de la sangre* reprend le message chrétien qui s'exprimait symboliquement dans ce passage. Les parents de Leonisa conseillent à leur fille de laisser passer la "tempête" : au lieu d'instrumentaliser le crucifix qu'elle a dérobé à Rodolfo à des fins autres que chrétiennes, ils lui recommandent de le considérer pour ce qu'il est (du point de vue catholique), c'est-à-dire une hiérophanie, une manifestation divine. Dans les deux cas, cette stratégie est payante. La passivité temporaire, en marquant la soumission à l'ordre divin, est rétribuée. Ricardo retrouve Leonisa et Leocadia la famille de l'homme qui l'a violée. Seulement à ce moment, l'action humaine peut prendre la place qui lui revient⁴¹ : les deux protagonistes déploient alors tout leur courage et leur savoir-faire pour obtenir satisfaction dans la quête qu'ils se sont fixée. D'où l'idée, exprimée par D. Souiller, qu'un certain optimiste jésuite transpire dans les nouvelles cervantines : "l'individu peut y faire valoir ses actions (les "œuvres")"⁴².

On conclura que l'exemplarité religieuse des nouvelles, sans être globalement envahissante, est très accusée dans plusieurs récits. La *dévotion* provoquée par l'appréhension lectorale des motifs chrétiens, notamment spatiaux, inscrit le sacré dans l'intimité de la lecture et de la conscience. La *spiritualité*, suscitée par les renvois à la trame providentielle, complète le lien au divin. À une sacralité intérieure se surajoute, donc, une seconde, extérieure, à l'œuvre dans l'espace et dans l'action des personnages. Ainsi la spiritualité lectorale enrichit-elle le discours cervantin sur le savoir-vivre : aux limites de la civilité humaniste et de la courtoisie chevaleresque⁴³, se sont adjointes celles de la tempérance chrétienne et de l'action orthodoxe.

³⁶ D. Souiller, *La nouvelle en Europe de Boccace à Sade*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 261-263.

³⁷ J. de Montemayor, *La Diana*, Barcelone, Crítica, 1996, p. 53.

³⁸ *Ibid.*, p. 219.

³⁹ Sur ces aspects dans le roman byzantin : Th. Pavel, *La pensée du roman*, Paris, Gallimard, 2003, p. 67.

⁴⁰ Th. Pavel, *L'art de l'éloignement. Essai sur l'imagination classique*, Paris, Gallimard, 1996, p. 62.

⁴¹ Voir Th. Pavel, *L'art de l'éloignement*, *op. cit.*, p. 124-125 : "concevoir la divinité comme Providence c'est l'expulser de la solitude de l'âme pour lui céder le vaste espace de l'action extérieure [...]. Tout comme le Dieu intérieur est, silencieusement, générateur de subjectivité, le Dieu providentiel réveille, à leur insu, le courage historique des hommes."

⁴² D. Souiller, *op. cit.*, p. 259.

⁴³ P. Darnis, *Lecture et initiation*, *op. cit.*, p. 559-580.

Parmi les diverses formes d'initiations, les *Nouvelles exemplaires* proposent à leurs lecteurs un apprentissage de l'amour et de la civilité. Suite à l'écriture du premier *Don Quichotte* et la critique qu'il formule sur les exemples chevaleresques, les *Ejemplares* exposent la représentation d'une chevalerie moderne, adaptée au nouveau siècle.

Au sein de ce nouveau paradigme, la question religieuse ne fait pas exception. Le recueil de 1613 répond au relatif vide religieux manifesté par les diverses proses du XVI^e siècle. Surtout, il montre que l'aventure amoureuse et matrimoniale ne peut s'affranchir de considérations chrétiennes, comme Jean-Michel Laspéras l'avait déjà signalé⁴⁴. Admirables, les protagonistes le sont notamment parce que leur parcours sentimental s'achève sur une épreuve à forte résonance spirituelle. Si les nouvelles sont exemplaires c'est donc aussi parce que le savoir-vivre qu'elles prodiguent n'oblitére pas un indispensable répertoire religieux.

Plusieurs travaux avaient été menés sur cet aspect des récits brefs cervantins, mais ils tendaient souvent à réduire leur compréhension à une lecture univoque et réductrice. Les douze nouvelles exemplaires ne délivrent pas un message uniquement chrétien et toutes ne conduisent pas sur cette voie-là ; elles disent plutôt la possibilité pour certains lecteurs attentifs de compléter leur première lecture naïve, marquée par le sceau de l'aventure profane, par une seconde approche, "dévote" et "spirituelle".

Notre approche, centrée sur la *poétique* du récit s'est intéressée à la lecture sollicitée par l'écriture auctoriale ; elle a donc tenté d'infléchir le caractère totalitaire de certaines études pour restituer au texte cervantin sa souplesse et ses différents niveaux de compréhension. L'exemplarité des *novelas* n'est ni exclusivement profane ni totalement chrétienne ; elle participe des deux domaines : à chacun d'en mesurer la portée "así de todas juntas, como de cada una de por sí".

Pierre Darnis,
Université de Toulouse-Le Mirail

⁴⁴ J.-M. Laspéras, *La nouvelle en Espagne au siècle d'Or*, Montpellier, Publication de la Recherche, Université de Montpellier, 1987, p. 269-278.